Andrea von Hülsen-Esch (Hrsg.)

Medien der Erinnerung

in Mittelalter und Renaissance

In Erinnerung
an
Johannes Laudage (1959–2008)

Droste Verlag

Gedruckt mit Unterstützung der Gesellschaft von Freunden und Förderern
der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf

Umschlagabbildung:
Unruhen an der Pariser Universität. Vie de Saint Louis et miracles.
Paris, Bibl. Nationale, ms.fr.2839.
Aus: Andrea von Hülsen-Esch, *Gelehrte im Bild.*
Repräsentation, Darstellung und Wahrnehmung einer sozialen Gruppe im Mittelalter,
Göttingen 2006, Abb. 65

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar

© 2009 Droste Verlag GmbH, Düsseldorf
Umschlaggestaltung: Droste Verlag
Druck und Bindung: AALEXX Buchproduktion GmbH, Großburgwedel
ISBN 978-3-7700-0852-0

www.drosteverlag.de

Christoph Kann

Erinnern und Vergessen. Perspektiven der *memoria* bei Augustinus

Welche Bedeutung hat die Erinnerung für unser Leben? Ist das erinnerte Leben im Verhältnis zu dem gelebten Leben, dem tatsächlich Erlebten, nicht zweitrangig und zufällig? Oder gilt das Umgekehrte? „Nicht was wir gelebt haben, ist das Leben", so das Motto von Gabriel García Márquez' autobiographischem Werk, „sondern das, was wir erinnern und wie wir es erinnern, um davon zu erzählen." Aus dieser Sicht geht das Leben, das wir „leben, um davon zu erzählen", wie der Buchtitel von 2002 lautet, geradezu in Erinnerung auf: Nicht das Gelebte, sondern das Erinnerte ist das eigentlich Bedeutsame, Wesentliche des Lebens.

Ein Denker, dessen Leben in diesem Sinne im Erinnerten aufzugehen scheint, ist der christliche Platoniker Augustinus, der – und den – die Zeit des Übergangs von der Antike zum Mittelalter maßgeblich prägte. In seinem ersten Hauptwerk *Confessiones* – biographisch geprägten Reflexionen über den eigenen Weg zur Wahrheits- und Gotteserkenntnis – entfaltet sich Augustinus' Selbst- und Weltbild wesentlich im Rekurs auf Erinnerung, auf Gedächtnisinhalte, auf die *memoria*. Die Augustinusforschung orientiert ihr Verständnis von Leben, Werk und Bedeutung des Kirchenvaters seit jeher an den *Confessiones,* die uns gleichsam als Medium persönlicher Erinnerung vorliegen, und vergleicht dieses Medium der Erinnerung mit anderen geschichtlichen Darstellungen, um es auf seine Authentizität, seinen tatsächlichen Erlebnisgehalt hin zu befragen. Die Relevanz von Augustinus' *Confessiones* liegt allerdings nicht primär in ihrem tatsächlichen Erlebnisgehalt, der dokumentarischen Beschreibung des Lebensgangs. Besondere Aufmerksamkeit erfahren ihre Stilisierungstendenz, die spekulative, teils spirituelle Durchdringung, die fiktionalen Verformungen, welche das Tatsächliche zugunsten des Erinnerten in den Hintergrund treten lassen. Verbunden damit sind die *Confessiones* geprägt von charakteristischen Reflexionen auf die Struktur und die epistemische Qualität der Erinnerung selbst.

Im Folgenden will ich mich der augustinischen Konzeption des Erinnerns, die vor allem in *Confessiones* X entwickelt wird, unter einigen ausgewählten Aspekten zuwenden: Was motiviert Augustinus

zu seinen *memoria*-Reflexionen, und welche sind die charakteristischen Momente seines *memoria*-Begriffs? Was macht das Gedächtnis aus früher erlebten Affekten oder Emotionen, und wie wird das Repertoire möglicher Gegenstände des Erinnerns bestimmt bzw. differenziert? Wie verhält sich das Erinnern zu dem komplementären Vorgang des Vergessens? Abschließende Überlegungen skizzieren Verbindungslinien zwischen Augustinus' *memoria*-Konzeption in den *Confessiones* und seinem zweiten, auch für das mittelalterliche Geschichtsverständnis richtungweisenden Hauptwerk *De civitate Dei.*

I. Erkenntnisziel und Introspektion

Augustinus formuliert sein grundlegendes und ausschließliches Erkenntnisziel in den platonisierenden Dialogen der *Soliloquia:* „Gott und die Seele will ich erkennen. Weiter nichts? Gar nichts."[1] Hier wird kein spezielles Interesse an zwei isolierten Einzelthemen formuliert, sondern ein umfassendes philosophisches Programm, das Augustinus auch in *De ordine* aufgreift: „Das Forschen der Philosophie teilt sich in zwei Fragen, in eine nach der Seele und eine nach Gott. Die erste bezweckt, daß wir uns selbst, die andere, daß wir unseren Ursprung kennenlernen".[2] Stehen wir damit, wie Schupp meint, vor einer „ungeheure[n] Engführung" philosophischer Fragestellung, die Augustinus „einfach und unbefragt von den Neuplatonikern übernimmt"?[3] Dieser Eindruck liegt nahe, wenn wir die reduktionistische Doppelfrage nach uns und unserem göttlichen Ursprung im Sinne einer anthropologischen Konzentration begreifen, wozu etwa Geerlings tendiert.[4] Keine Engführung werden wir dagegen wahrnehmen, wenn wir berücksichtigen, dass Gott für Augustinus als letztes Prinzip der Außenwelt und Fluchtpunkt menschlicher Lebensorientierung anzusehen ist und dass sich mit ihm und mit unserem Inneren oder unserer Seele zugleich die Welt als ganze

1 Augustinus, *Soliloquia. Selbstgespräche,* hg. von Harald Fuchs, übers. von Hanspeter Müller, München/Zürich 1986, I 7; vgl. I 27; II 1.

2 Augustinus, *De ordine. Über die Ordnung*, übers. von Ekkehard Mühlenberg, Zürich/München 1972, II 18, 47.

3 Franz Schupp, *Geschichte der Philosophie im Überblick,* Bd. 2, *Christliche Antike, Mittelalter,* Hamburg 2003, S. 68.

4 Wilhelm Geerlings, *Augustinus,* Freiburg 1999, S. 25f.

erschließt bzw. zum philosophischen Thema wird. Der metaphysische Zusammenhang von Gott, menschlicher Seele und Außenwelt wird erkenntnistheoretisch fruchtbar gemacht in den *Confessiones,* die der zugleich engführenden und integralen Perspektive einer mittels Selbsterkenntnis zu realisierenden Gotteserkenntnis folgen.

Augustinus ist sich seiner Liebe zu Gott gewiss. Offen ist aber noch die Frage nach dem Wesen des Gegenstandes dieser Liebe: „Was also liebe ich, wenn ich, Gott, dich liebe?" (X 7, 11)[5] Die Antwort erfordert für Augustinus einen geistigen Aufstieg zu Gott im neuplatonischen Sinne: „Durch meine Seele hindurch will ich aufsteigen zu ihm." Damit ist der Zusammenhang zwischen den zentralen Erkenntnisgegenständen Gott und Seele hergestellt. Das innere Ich *(ego interior),* der innere Mensch *(homo interior),* stellt den Bereich dar, in dem Gott zu suchen ist (X 6, 9). Der erkennende Aufstieg zu ihm erfordert eine Zuwendung zum eigenen Ich sowie zu eigenen epistemischen Voraussetzungen. Gotteserkenntnis setzt Selbstvergegenwärtigung, Introspektion und Reflexion voraus. Das Erkennen des göttlichen Wesens stellt Augustinus sich nicht als intuitive, ganzheitliche Einsicht vor, sondern als Vorgang sukzessiver, rekursiver Annäherung. Sein Weg zur Gotteserkenntnis führt, wie Augustinus einsehen muss, nicht über die Körperwelt, die Sphäre der Sinnendinge, denn diese sind immer nur Wirkungen der Ursprungsinstanz Gott. Rückschlüsse von jenen Wirkungen auf ihre Ursache gewährt offenbar nicht die Gotteserkenntnis, die der neuplatonischen Intention des Augustinus genügt. Gottessuche lässt er mit Wahrheitssuche zusammenfallen – Gott wird als „die Wahrheit selbst" *(ipsa veritas)* bezeichnet, als „Gott Wahrheit" *(Deus veritas)* angesprochen.[6] Dass Gottes- und Wahrheitssuche weg von der Sphäre des sinnlich Gegebenen ins eigene Innere führt, ist ein

5 Verweise, die wie hier auf Buch-, Kapitel- und Paragraphen-Angaben beschränkt sind, beziehen sich auf Augustinus' *Confessiones* X als zentralen Bezugstext der vorliegenden Untersuchung. Zitate der *Confessiones* folgen der Übers. von Wilhelm Thimme, Zürich/München 1950 u. 2005; Düsseldorf 2007 (Thimmes Kommasetzung im vorliegenden Zitat ist allerdings fragwürdig).

6 Augustinus, *De civitate Dei. Vom Gottesstaat,* übers. von Wilhelm Thimme, Zürich 1955, 1978 u. München 2007, XI 2; Augustinus, Soliloquia (wie Anm. 1), I 3; vgl. auch die explizite Gleichsetzung von Gott und Wahrheit in *Confessiones* X 24, 35.

durchgängiges Motiv augustinischen Denkens, für welches, wie in *Confessiones* III 6, 11 deutlich wird, „*interior*" zugleich auch „*superior*" bedeutet. Wenn Augustinus sich reflektierend Gott und seinem Inneren, seiner Seele, als Erkenntnisziel zuwendet, sieht er sich unmittelbar mit seiner *memoria* konfrontiert.

II. Begriff und Kapazität der *memoria*

Der Begriff „*memoria*" erfährt bei Augustinus eine in mehrfacher Hinsicht ungewöhnliche Verwendung. So legt der normalsprachliche Gebrauch des spätantiken *memoria*-Begriffs, wie Horn richtig betont, kaum die erkenntnistheoretische Zentralbedeutung nahe, die Augustinus ihm zuweist.[7] Zudem bezeichnet der *memoria*-Begriff nach Feststellung von O'Daley bei Augustinus einerseits ein spezifisch menschliches, an Vernunft gebundenes Erkenntnisvermögen, während er andererseits zur Bezeichnung der Gedächtnisfunktion von Tieren verwendet wird.[8] Ferner sind die augustinischen „*memoria*"-Verwendungen in der Weise von einer generellen Polysemie des Begriffs geprägt, dass anstatt der gängigen Übersetzung mit „Gedächtnis" oft eine Wiedergabe mit „Erinnerung" in Affinität zu dem gleichfalls von Augustinus gebrauchten Begriff „*recordatio*" nahe liegt.[9] Neben der spezifischen Bedeutungsausweitung und den Unschärfen des Begriffs ist besonders die facettenreiche metaphorische Beschreibung der augustinischen *memoria* zu registrieren.

Wer sich selbst, seine Seele, erkunden will, ist auf die Frage verwiesen, woraus sich das eigene Ich individualgeschichtlich konstituiert. In seiner *memoria*, gleichsam dem Medium der Selbstvergewisserung und Gottesfindung, trifft Augustinus auf ein breites Spektrum

7 Christoph Horn, *Augustinus,* München 1995, S. 61; vgl. dazu Kap. V.

8 Gerard O'Daly, *Augustine's Philosophy of Mind,* Berkeley/Los Angeles 1987, S. 97–99.

9 Vgl. z.B. die Gegenüberstellung einer langdauernden Erwartung des Zukünftigen *(longa expectatio futuri)* und einer langdauernden Erinnerung des Vergangenen *(longa memoria praeteriti)* in *Confessiones* XI 28, 37. „*Recordatio*" im Sinne von „*memoria*" verwendet Augustinus z.B. in X 8, 12. Zur Problematik der Wiedergabe von „*memoria*" mit „Gedächtnis" vgl. Joseph Bernhart in seiner Ausgabe von Augustinus' *Confessiones,* München² 1960, Frankfurt a.M. 1987, S. 893, Anm. 21.

unterschiedlichster Inhalte, die durch die Sinne – verstanden als Tore oder Pforten – dort Eingang gefunden haben. Die Tore der Sinne sind ihrerseits als Medien der Erinnerung zu begreifen, sind sie doch jene Vermittlungsinstanz, durch welche die *memoria* zu ihren Inhalten gelangt. Augustinus konfrontiert den Leser nicht mit einer puristischen akademischen Analyse, sein Darstellungsmodus ist bilderreich, literarisch. Die übertragene Redeweise von Toren oder Pforten der Sinne ergänzt sich mit der metaphorisch ausgestalteten Beschreibung der *memoria* selbst. Diese versteht Augustinus nicht nur im konkreten Sinn als Vermögen – er spricht von der „Kraft, die man Gedächtnis heißt" (X 17, 26) –, sondern auch im übertragenen, bildlichen Sinn als Ort oder Raum, wobei er die *memoria* in Kategorien der optischen Wahrnehmung deutet und eine Fülle unterschiedlicher Metaphern aufbietet. Er nennt „Gefilde" und „weite Hallen" (X 8, 12), ein „großes Gefäß" mit „versteckten und unergründlichen Winkeln" (X 8, 13), „seltsame Gemächer" (X 9, 16), „unzählige Gefilde, Höhlen und Grotten" (X 17, 26) usw. Mit diesen Orts- oder Raumbegriffen steht Augustinus in einer weitreichenden Traditionslinie von Gedächtnismetaphern, die sich teilweise in der rhetorischen Mnemotechnik wiederfinden.[10] Alle Inhalte werden im Gedächtnisraum „säuberlich getrennt und artweise geordnet aufbewahrt, und ein jedes trat durch seine eigene Eingangspforte ein" (X 8, 13). Augustinus gibt Beispiele unterschiedlicher Sinnesdaten, die das Gedächtnis mit seinen versteckten Refugien aufnimmt und zur Vergegenwärtigung bereithält. „Wenn ich dort weile und Befehl gebe, man soll mir etwas bringen, was ich haben will, ist einiges alsbald zur Stelle [...]." (X 8, 12) Die *memoria* wird als Ordnungsbe-

10 Man denke an Platons Bild vom Gedächtnis als Taubenschlag, an Thomas von Aquins Bild von der Schatzkammer, an Hugo von St. Viktors Bild vom Geldbeutel, an J. Lockes Bild vom Lagerhaus, an G.W.F. Hegels Bild vom Minenschacht, an C.G. Carus' Bild vom Labyrinth, an J.L. Borges' Vorstellung von der Bibliothek, usw.; vgl. Nicolas Pethes, Art. „Gedächtnismetapher", in: Nicolas Pethes und Jens Ruchatz (Hg.), *Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Lexikon,* Reinbek 2001, S. 196–199. Zur Gedächtnismetaphorik vgl. auch Gerard O'Daly, Remembering and Forgetting in Augustine, *Confessions* X, in: Anselm Haverkamp und Renate Lachmann (Hg.), *Memoria. Vergessen und Erinnern* (Poetik und Hermeneutik, Bd. XV), München 1993, S. 31–46, bes. S. 31–33.

reich ebenso wie als Verfügungsbereich veranschaulicht. Hier muss manches mehr oder weniger mühevoll hervorgesucht werden, anderes drängt sich auf, obwohl es, wie Alltagserfahrungen bestätigen, gar nicht das Gesuchte ist: „[...] während man doch nach anderem sucht und fragt, springt es einem in den Weg, als sagte es: Sind wir's vielleicht? Das verscheuche ich dann mit der Hand des Geistes aus den Augen meiner Erinnerung, bis endlich das Gewünschte aus Nebel und Versteck hervortritt und meinen Blicken erscheint." (X 8, 12) Unterschwellig kommt in der Nebel- und Versteck-Metaphorik bereits das Phänomen des Vergessens zur Sprache. Augustinus bedenkt auch die Differenz von Kurz- und Langzeitgedächtnis und die gelegentliche Überlagerung des letzten durch das erste, wenn er feststellt: „[...] das Frühere macht dem Späteren Platz und läßt sich aufbewahren, um, wenn ich's brauche, wiederum hervorzukommen." (X 8, 12) Freilich kann, besonders bei älteren Menschen, auch das Spätere dem Früheren in dem Sinne Platz machen, dass sich die Inhalte des Kurzzeitgedächtnisses als flüchtiger erweisen. Augustinus' Tendenz zur metaphorischen Verräumlichung des Gedächtnisses ist mehr als deutlich. Zu einer Korrektur der Verräumlichungstendenz gelangt er erst bei der Frage, wo in der *memoria* Gott als eigentlicher Gegenstand der Suche zu finden sei: „Aber was frag ich, an welchem Platze du dort wohnst, als ob es dort Plätze gäbe?" (X 25, 36) Diese Korrektur der Verräumlichungstendenz ließe sich ebenso auf Gott selbst beziehen, der seinerseits kaum nach Art physischer Gegenstände einem Ort oder einer Wohnung zuzuweisen ist.

Das Gedächtnis als Speicherraum kennt bei Augustinus keine Grenzen. Die aufgezählten Inhalte sind vielfältig und umfassend. „Himmel und Erde und Meer sind da untergebracht nebst allem, was ich je in ihnen erspürt [...]." (X 8, 14) Sind sie tatsächlich da untergebracht? Ausdrücklich stellt Augustinus fest, dass seine *memoria* nicht die Dinge selbst beinhaltet – er hat sie „nicht mit Blicken" in sich „eingesogen" (X 8, 15) –, sondern nur ihre Bilder oder Abbilder (X 8, 13; 9, 16). Die *memoria* spiegelt die äußere Welt in inneren Bildern wieder. Auch diese inneren Bilder sind in eigener Weise Medien der Erinnerung,[11] die sich der Sinneswahrnehmung, den Pforten der Sinne, verdanken. Augustinus reflektiert die Grenze zwischen

11 Vgl. O'Daly, Augustine's Philosophy (wie Anm. 8), S. 131: „[...] the memory-image plays an essential intermediary role."

bildlich vermitteltem und unvermitteltem Erinnern. Damit wird das Gedächtnis gleichsam zur Bildergalerie mit Verweisungsfunktion auf das Draußen ebenso wie auf das Früher, wobei die Bilder sinnlich Erfahrenes repräsentieren. Sinneseindrücke können auch in modifizierter Weise im Gedächtnis aufbewahrt werden, als das, „was wir uns erdenken, Sinneseindrücke mehrend, mindernd oder irgendwie verändernd [...]" (X 8, 12). Die Funktion des Gedächtnisses geht dann über die reine Repräsentation äußerer Daten hinaus. Das Gedächtnis ist nicht nur Reservoir des einfach Perzipierten, sondern auch des Produzierten, kreativ Geprägten, phantasievoll Vorgestellten.[12] Unklar bleibt, ob und inwieweit das eigene Ich im Gedächtnis gegenwärtig oder aber nur bildlich repräsentiert ist. „Ist denn der Geist zu eng, sich selbst zu fassen? Wo ist denn das, was er von sich selbst nicht fassen kann?" (X 8, 15) Diese Schwierigkeit kehrt in vergleichbarer Weise im 20. Jahrhundert bei dem Augustinus-Leser Bertrand Russell wieder, der die Frage offen lässt, ob man mit seinem eigenen Ich (durch knowledge by acquaintance) bekannt sein kann, und bei Gilbert Ryle, der die „systematische Flüchtigkeit von ‚Ich'" analysiert.[13] Trotz der offenen Frage nach der memorialen Fassbarkeit des eigenen Ich begegnet uns bei Augustinus wiederholt der Gedanke, „wie wichtig das Gedächtnis für die Erfahrung persönlicher Identität ist".[14]

Bilder als Gedächtnisinhalt weisen über sich selbst hinaus, insofern sie Grundlage für Zukunftserwartungen sind. „[Ich] knüpfe an Vergangenes an", so Augustinus, „und stelle mir im Anschluß daran künftige Handlungen, Ereignisse und Hoffnungen vor Augen, und all das wiederum so, als wär's gegenwärtig." (X 8, 14) Erst der vergegenwärtigende Rückgriff auf bildhaft präsente Gedächtnisinhalte lässt Zukunftsprojektionen zustande kommen, die mit Hoffnungen oder Befürchtungen verbunden sein können. Damit sind Bilder kon-

12 Vgl. auch Augustinus, *De genesi ad litteram* XII 12, 25. Zu der Gefahr der *phantasmata* für die moralische Person sowie für die Erkenntnisfähigkeit aus der Sicht des Augustinus vgl. Horn, Augustinus (wie Anm. 7), S. 66.

13 Bertrand Russell, *Probleme der Philosophie,* Frankfurt a.M.[5] 1973, S. 46; Gilbert Ryle, *Der Begriff des Geistes,* Stuttgart 1969, S. 264–269.

14 Kurt Flasch, *Augustinus,* Stuttgart 1980, S. 205. Vgl. auch O' Daly, Augustine's Philosophy (wie Anm. 8), S. 148–151.

stitutiv für den Blick auf Vergangenes ebenso wie auf Zukünftiges: „[...] überhaupt nichts könnte ich nennen, fehlten sie." (X 8, 14) Hier ist, pointiert gesagt, selbst „die Zukunftshaltung geradezu ein Erinnerungsakt".[15]

Offensichtlich aber reicht die Ding-Abbild-Relation als Erklärungsmodell für Gedächtnisinhalte nicht aus. Neben den Bildern, die Dinge repräsentieren, gibt es (als zweite Kategorie von Gegenständen des Erinnerns) Inhalte, über die wir als solche, unmittelbar, verfügen. Augustinus nennt Abstrakta, Sachverhalte, Wissen, die freien Künste oder Wissenschaften *(doctrinae liberales)*. Rhetorisches und grammatisches Wissen „lebt nicht so in meinem Gedächtnis, daß ich das Ding draußen gelassen und nur das Bild hereingenommen hätte" (X, 9, 16). Alles, was von dem bisher Gesagten gilt – Ton, Duft, Geschmack als Daten, von denen wir Bilder speichern, um sie später erinnernd zu vergegenwärtigen –, versagt bei der Erklärung des Erinnerns von geistigen Wahrheiten, die wir ja nicht der sinnlichen Erfahrung verdanken. Sie befinden sich selbst in uns, wir sehen sie in uns unmittelbar „so wie sie sind" (X 11, 18).

III. Gedächtnis und Emotion

Neben den bildhaften und den bildlosen Gedächtnisinhalten kennt Augustinus noch eine weitere, dritte Kategorie von Gegenständen des Erinnerns, „Zeichen oder Andeutungen, wie die Gemütsbewegungen, die der Geist, auch wenn er sie nicht mehr empfindet, im Gedächtnis aufbewahrt" (X 17, 26). Er nennt exemplarisch die vier klassischen Affekte Freude, Trauer, Furcht und Begierde (X 14, 22). Das Erinnern solcher Gemütsbewegungen erfolgt, wie Augustinus betont, selbst ohne Gemütsbewegung oder jedenfalls indifferent im Hinblick auf die erinnerte Gemütsbewegung. Die Erinnerung an einstige Freude macht nicht froh. Ich kann mich sogar traurig einer vergangenen Freude und freudig einer vergangenen Trauer erinnern

15 Ernst A. Schmidt, *Zeit und Geschichte bei Augustin,* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Bericht 3), Heidelberg 1985, S. 41. Schmidt thematisiert das Korrespondenzverhältnis von Vergangenheit und Zukunft (S. 33–41) und beobachtet bei Augustinus ein „Übergewicht der Erinnerung über die Erwartung" (S. 33).

(X 14, 21). Wenn ich mich nun freudig einer vergangenen Trauer erinnere, dann ist der Geist freudig und die *memoria* traurig. Gehört aber, fragt Augustinus, die *memoria* nicht zum Geist? Er hat die Paradoxie vor Augen, dass der Geist gleichzeitig freudig und traurig sein könne.

Augustinus erörtert Affekte bzw. Emotionen als Daten der Erinnerung, nicht aber als die durchgängig begleitende Komponente beim Speichern von Erinnerungsdaten, auf welche die moderne Psychologie und Hirnforschung besonderes Gewicht legen. Denn wie gut jenes Speichern gelingt, ist nicht zuletzt von den beteiligten Emotionen abhängig. Was das Gefühl anregt, hat, so unsere Alltagserfahrung, die besten Chancen, dauerhaft gespeichert zu werden. Die Verbindung von Information und Emotion kommt dem Gedächtnisvermögen entgegen, was sich methodische Versuche zur Verbesserung der Gedächtnisleistung seit jeher zunutze machen. Durch Visualisierung, ein seit der Antike bekanntes und erprobtes Verfahren, abstrakte Informationen mit Bildern zu verknüpfen, wird unsere Neugierde und Aufmerksamkeit stärker angesprochen als durch einen bloßen Text. Die Gedächtnisleistung wird hier durch das Ansprechen latenter Emotionen gefördert. Augustinus' Ausführungen in *Confessiones* X gehen auf diesen Sachverhalt nicht ein, bestätigen aber zumindest implizit, dass auch die Intensität des Rückgriffs auf Gedächtnisinhalte, die Suche im Gedächtnisraum, durch Emotionen – hier die Liebe zu Gott – entscheidend stimuliert und forciert werden kann.

In Anbetracht von Augustinus' Konzentration auf Affekte bzw. Emotionen als Gegenstände des Erinnerns stellen sich zwei Fragen: (i) Warum muss Augustinus neben bildhaften und bildlosen Vergegenwärtigungen eine dritte Kategorie von *memoria*-Inhalten annehmen? (ii) Wie ist die emotionale Neutralisierung vergangener, wiedererinnerter Affekte zu begründen?

Zu (i): Affekte entziehen sich den bisher unterschiedenen beiden Kategorien von Erinnertem. Denn einerseits treten sie in der *memoria* nicht als sinnlich vermittelte Bilder von Äußerem auf. Andererseits können sie auch nicht als dem Gedächtnis unmittelbar präsente Inhalte gelten, denn die Erinnerung an sie besteht nicht ohne weiteres in ihrer Reaktivierung. Deshalb muss Augustinus etwas Drittes annehmen, d.h. etwas, das auf etwas von sich selbst Verschiedenes verweist, aber nicht sinnlich vermitteltes Zeichen für dieses ist. Au-

gustinus spricht von Zeichen, Vorstellungen oder Begriffen *(notiones)* als demjenigen, was weder die Emotion selbst noch das sie bezeichnende Wort ist (X 14, 22).

Zu (ii): Die emotionale Neutralisierung vergangener, wiedererinnerter Affekte erklärt Augustinus unter erneutem Rückgriff auf eine Metapher – die des Wiederkäuens als jenes Vorgangs, in dem bestimmte Paarhufer ihre Nahrung bei der Verdauung oft mehrmals aus dem Magen in die Mundhöhle zurückbringen und noch einmal kauen. Wenn Affekte wie Trauer oder Freude dem Gedächtnis überliefert werden, das Augustinus gleichsam als Magen des Geistes ansieht, verlieren sie ihre emotionale Färbung, wie auch Speisen im Magen ihren Geschmack verlieren, und werden zu emotionsinvarianten Daten.[16] Insofern handelt es sich nicht um die Stimmungen selbst, die im Gedächtnis aufbewahrt werden, sondern eben um, wie Augustinus sagt, Begriffe *(notiones),* die sich der Geist, von den Stimmungen abstrahierend, gebildet hat. Deshalb können erinnerte und dabei gleichsam neutralisierte Freude und Trauer durch einen freudigen oder auch einen trauernden Geist erinnert werden, indem die *memoria* auf den emotionsinvarianten Begriff von Freude oder von Trauer zurückgreift.

Inwieweit entspricht Augustinus' Darstellung emotionsneutraler Erinnerung von Affekten unserer Erfahrung? Wer einen schweren Schicksalsschlag erlitten hat, kann viel später, vielleicht beim Durchblättern eines Tagebuchs von damals, erneut von der früheren Trauer berührt werden. Wir stehen vor einer Alternative: Ist der vergangene Affekt, wenn er erinnert wird, nur noch ein emotionsindifferentes Datum, eine *notio,* wie Augustinus sagt? Oder ist der vergangene Affekt als solcher reaktivierbar und erneut bzw. erneuert erlebbar? Geht die richtige Antwort in diesen Möglichkeiten auf? Augustinus thematisiert einerseits den aktuell erlebten und andererseits den in neutralisierter Form, als *notio,* erinnerten Affekt. Interessant ist aber

16 Der Magen als Ort der Weiterverarbeitung, als Durchgangsstation, steht im Gegensatz zu Augustinus' sonstiger Gedächtnismetaphorik und ihrer Konnotation des Konservierens. Zu einer Kritik der Metapher des Wiederkäuens vgl. O'Daly, Augustine's Philosophy (wie Anm. 8), S. 146: „[...] ruminants [...] experience the taste of the food thus regurgitated, and something similar does not necessarily occur in the case of recalled emotions [...]."

auch der Zwischenbereich. Das Vergleichsbild des Wiederkäuens sollte Anlass geben, auch die Phase des Verbleibs und der im Magen stattfindenden Präparation von Nahrung für das Wiederkäuen zu berücksichtigen, die ihre eigene Funktion und Extension hat. Entsprechend sagt man, dass man seine Erlebnisse (einschließlich der emotionalen Reaktionen auf sie) erst noch verarbeiten muss. Was man (idealtypisch gesprochen) vollständig verarbeitet hat, mag man – erst recht nach langer Zeit – als neutralisiertes Datum und dann vielleicht nur noch begrifflich erinnern können. Aber der Alltag unseres emotionalen Erlebens dürfte durch vielleicht schon halb aber eben nicht ganz verdaute bzw. verarbeitete Affekte bestimmt sein, die daher auch noch nicht emotionsinvariant oder emotionskonträr erinnert werden können.

Betrachten wir Augustinus' Beispiel (X 14, 21): Ich erinnere mich trauernd einer vergangenen Freude – was etwa dann vorkommt, wenn ich mich der Freude eben als vergangener erinnere. Sind dabei, wie Augustinus erwägt, tatsächlich Freude und Trauer gleichzeitig im Geist, was er für paradox hält und deshalb vermeiden will? Wohl kaum. Wenn ich mich freudig der vergangenen Trauer erinnere, dann in der Weise, dass ich mich freue, die Trauer hinter mir gelassen zu haben, dass es mir jetzt besser geht als vorher, usw. Wenn ich mich traurig der vergangenen Freude erinnere, dann in der Weise, dass ich um das Vergangensein, den Verlust der Freude trauere. Augustinus will erinnerte Freude, Trauer usw. zu emotionsinvarianten Daten machen, um dem vermeintlichen Paradox gleichzeitiger Freude und Trauer auszuweichen. Allerdings sind dann, wenn ich mich freudig an vergangene Trauer erinnere, Freude und Trauer nicht in der von Augustinus vorgestellten Weise gemeinsam im Geist, der dann beides zugleich, freudig und traurig, sein müsste. Im erwähnten Fall ist der Geist freudig, und seine Bestimmung oder bestimmende Qualität ist Freude. Die erinnerte Trauer ist, wie Augustinus sagt, ‚im Geist' in einem ganz anderen Sinn. Sie ist Gegenstand, Datum, aber nicht selbst Bestimmung. Wenn man das gleichzeitige Dasein von Freude und Trauer problematisiert, dann ist der Unterschied zu berücksichtigen, dass die eine Emotion eine dispositionelle Bestimmung des Geistes, die andere Emotion aber Gegenstand, Objekt des Geistes ist, die allein deshalb jedoch nicht emotionsneutral gedacht werden muss. So scheint Augustinus' Annahme emotionsinvarianter *notiones* als alleiniger Bezugspunkt erinnerter Emotionen nicht nur fragwürdig, sondern zielt auch auf die Vermeidung eines Problems

– dem der gleichzeitigen Präsenz von Freude und Trauer –, das sich bei näherer Betrachtung auflöst. Dasselbe Problem tritt in *Confessiones* X noch in einem weiteren Zusammenhang auf, dem des Verhältnisses von Erinnern und Vergessen.

IV. Erinnern und Vergessen

Als reflexives Vermögen impliziert das Gedächtnis die Möglichkeit der Erinnerung an früheres Erinnern (X 13, 20). Anzunehmen ist eine Iterierungsstruktur: Man kann sich an das Erinnern des Erinnerns erinnern usw. Ob die *memoria* sich dabei unmittelbar oder durch ihr eigenes Abbild gegenwärtig wird (wie sinnlich erfahrbare Dinge), ist für Augustinus eine offene Frage (X 15, 23). Die hypothetische Antwort, dass dann, wenn ich mich an das Erinnern erinnere, die *memoria* sich unmittelbar gegenwärtig wird, führt Augustinus zu dem Einwand, dass analog zum Erinnern auch das Vergessen Gegenstand der Erinnerung sein muss.[17]

Während Augustinus in den *Confessiones* das Vergessen ausführlich thematisiert, schreibt er andererseits, wie in Kap. II ausgeführt, der *memoria* eine unbegrenzte Kapazität zu, so dass sie, richtig verstanden, das ganze Universum umfassen kann. Augustinus nimmt insofern zwar keine die Gedächtnisinhalte selbst betreffende Kapazitätsbeschränkung der *memoria* an, wohl aber eine Kapazitätsbeschränkung, die uns Gedächtnisinhalte vergessen lässt und die als funktional zu bezeichnen ist. In *Soliloquia* I 1 eröffnet Augustinus das Selbstgespräch der Seele – genauer ihres vernünftigen Teils *(ratio)* mit ihrem persönlichen Teil (Augustinus) – mit einem programmatischen Hinweis auf die funktionalen Grenzen des Gedächtnisses. Augustinus wird von seiner *ratio* mit einem einfachen methodologischen Problem konfrontiert: „Nimm an, du hättest eine Entdeckung gemacht: wem willst du sie anvertrauen, um zu anderem weiterschreiten zu können?" Augustinus antwortet unbefangen: „Dem Gedächtnis doch am besten." Die Vernunft fragt sokratisch weiter: „Ist dieses so gut, daß es alle deine Funde getreulich aufbewahren kann?" Augustinus muss einräumen: „Das wird schwer sein, oder vielmehr ganz unmöglich." „Drum muß man schreiben", erklärt die Vernunft, um damit die Schrift als konservierendes Medium der Erinnerung, als Instrument der Kompensation des Vergessens im Sinne der funktionalen Kapazitätsbeschränkung der *memoria* zur Geltung zu bringen. Der Kampf des Gedächtnisses gegen das Vergessen dürfte nicht zuletzt Motiv und Rechtfertigung der *Confessiones* selbst sein.

17 Im Erinnern und Vergessen wirken nach Augustinus Gedächtnis *(memoria)*, Einsicht *(intelligentia)* und Wille *(voluntas)* zusammen. Auf die Funktionen der Einsicht und des Willens für die Vorgänge des Erinnerns und Vergessens bzw. für die *memoria*-Lehre insgesamt soll in der vorliegenden Untersuchung nicht eingegangen werden; vgl. dazu z.B. O'Daly, Augustine's Philosophy (wie Anm. 8), S. 133–138, und Flasch, Augustinus (wie Anm. 14), S. 342–352 *et passim*.

Erinnert man sich nun an das Vergessen, dann sind einem, vorläufig formuliert, Erinnern und Vergessen gleichzeitig präsent – das Erinnern, wodurch, und das Vergessen, woran man sich erinnert (X 16, 24). Das Vergessen aber kann nur als Fehlen oder Ausbleiben der Erinnerung *(privatio memoriae)* bestimmt werden, und hier ergibt sich für Augustinus wiederum ein Paradox: Wie kann das Vergessen da sein, so dass man sich seiner erinnert, wenn sein Dasein die Erinnerung aufhebt? Wie kann das Vergessen erinnert werden, wo doch das Vergessen gerade ein Nicht-Erinnern ist? Auch die Überlegung, dass das Vergessen hier nur abbildlich präsent sei, hilft nicht weiter. Denn wie kann das Gedächtnis über ein Abbild des Vergessens verfügen, da das Vergessen selbst zuerst im Gedächtnis gewesen sein müsste, um ein Bild hinterlassen zu können (X 16, 25)?

Augustinus findet keine Antwort – er gerät in Aporien und ringt mit dem Problem – wiederum bilderreich: „Da mühe ich mich nun ab [...] und bin mir zum steinigen Acker geworden, auf den die Schweißtropfen fallen. [...] Und siehe, mein eigenes Gedächtnis kann ich nicht begreifen und bin doch selbst von ihm umfaßt." (X 16, 25)[18] Für die Tatsache, dass (und wie) man sich des Vergessens erinnert, hat Augustinus keine brauchbare Erklärung. Oder verdankt sich die Ratlosigkeit seiner Stilisierungstendenz, dem Versuch, sich hier zunächst als Wahrheitssuchender zu präsentieren? Sind Anklänge an platonische Aporien intendiert? Anzunehmen ist jedenfalls, dass Erinnern und Vergessen (wie die vorher behandelten konträren Emotionen) kaum in dem von Augustinus unterstellten paradoxen Verhältnis stehen. Wenn man sich an das Vergessen erinnert, ist nicht

18 Dies ist eine weitere der in der augustinischen *memoria*-Lehre vorgetragenen Paradoxien; Vgl. Phillip Cary, *Augustine's Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist*, Oxford 2000, S. 137f.

das Vergessen in der Weise im Geiste präsent, dass es sich mit dem Erinnern gleichsam neutralisieren könnte oder müsste. Wenn man sich an das Vergessen erinnert, dann erinnert man sich an Vergessenes oder an einen früheren Vorgang des Vergessens, man erinnert sich an den Begriff des Vergessens oder man hat eine Lückenwahrnehmung. Das Vergessen ist dabei Gegenstand oder Datum, aber nicht, wie die Erinnerung, selbst Bestimmung oder bestimmende Qualität des Geistes und steht daher auch nicht mit dem Erinnern in einem paradoxen Verhältnis.

Augustinus unterscheidet in *Soliloquia* II 34 drei Arten des Vergessens. Der erste Typ wird so beschrieben: Man hat etwas vergessen und will, dass andere es einem ins Gedächtnis zurückrufen *(in memoriam revocare),* indem sie mehrere einander ähnliche Optionen präsentieren. Man erkennt zwar noch nicht, was dasjenige ist, an das man sich erinnern will, aber man sieht, dass die bisher präsentierten Optionen jedenfalls noch nicht das Gesuchte sind. Nach Augustinus liegt hier kein umfassendes Vergessen vor, da schon das Zurückweisen der als falsch erkannten Optionen als Teil der Erinnerung *(pars quaedam recordationis)* gelten muss. In diesem Fall kennt der um Erinnerung Bemühte „das Wahre" *(verum)* noch nicht, hat aber schon ein Wissen, das ihn falsche Optionen mit Bestimmtheit ausschließen lässt. Dieses Wissen kann als formale Wiedererinnerung oder als Wiedererinnerung ex negativo bezeichnet werden, weil man noch nicht in der Lage ist, positiv zu benennen, was der gesuchte Gegenstand der Erinnerung ist. In diesem Fall, so Augustinus, weiß man genügend *(satis),* was man sucht – genügend nicht für positive Benennung, aber für sicheres Ausschließen und damit auch als Impuls zu weiterem Suchen. Ein Impuls zum Suchen kann nicht nur, wie Augustinus in *Soliloquia* II 34 beschreibt, von anderen Personen ausgehen, sondern, wie wir *Confessiones* X 8, 12 entnehmen, auch von den möglichen Gegenständen der Erinnerung selbst ausgelöst werden.

Ein zweiter Typ des Vergessens betrifft Dinge und Ereignisse der frühesten Jugendzeit. Da ein rudimentäres autobiographisches Gedächtnis erst nach den ersten drei Lebensjahren entsteht, hat man von der vorhergehenden Lebensphase kein Wissen und ist auf das Zeugnis anderer angewiesen, denen man, wenn sie vertrauenswürdig und zuverlässig sind, glauben kann. Berichtet mir jemand, so das augustinische Beispiel, ich hätte kurz nach meiner Geburt gelacht,

würde ich ihm nicht widersprechen. Denn er berichtet mir von einer Zeit, die für mich selbst, wie es in *Soliloquia* II 34 heißt, durch „kräftigstes Vergessen" *(validissima oblivione)* verschüttet ist.

Zwischen den beiden genannten liegt ein dritter Typ des Vergessens, den Augustinus in engere Verbindung mit der Erinnerung und dem Wiedererkennen der Wahrheit bringt *(recordationi revisendaeque veritati propior atque vicinior).* Dieses Vergessen besteht darin, dass wir etwas sehen und zugleich sicher erkennen sowie bestätigen können, es früher schon einmal gesehen zu haben, wobei wir uns zugleich anstrengen müssen, uns zu erinnern, wo, wann, wie und bei wem uns das Gesehene begegnet ist. Wenn wir z.B. einer Person begegnen und wissen, dass wir ihr früher schon einmal begegnet sind, mag es vorkommen, dass wir die näheren Umstände jener Begegnung nicht angeben können. Wenn wir die Person dann nach ihrem Namen oder nach irgendeinem anderen Anhaltspunkt fragen, dann kann eine Information, die wir erhalten, dazu führen, dass uns schlagartig ein mehr oder weniger komplexer vergangener Sachverhalt, der mit der früheren Begegnung in Verbindung steht, wieder präsent wird. Wir erinnern uns nun qua Assoziation. Diese dritte Weise des Vergessens und entsprechender Wiedererinnerung ist diejenige, die Augustinus mit Lern- bzw. Unterrichtssituationen nach Art der bekannten Szene in Platons *Menon,* 82 b–85 b, in Verbindung bringt, in der ein Sklave durch bloßes Befragen zur Wiedererinnerung an vorgeburtliches Wissen und damit zur Lösung eines mathematischen Problems geführt wird.

V. Vergessen und *anamnesis*

Die komplementären Begriffe der Erinnerung und des Vergessens bilden gemeinsam „die Basis für Augustins Erkenntnistheorie".[19] Will man verstehen, wie Augustinus sich das Wechselverhältnis von Vergessen und Erinnern genau vorstellt, ist man auf seine Erörterung der Frage verwiesen, wie eigentlich die *memoria* zu ihren vielfältigen Inhalten kommt. Seine Erklärung klingt zunächst rätselhaft: Als ich sie lernte, existierten sie schon in meinem Geist, „aber in mei-

19 Horn, Augustinus (wie Anm. 7), S. 59. Zu einer Differenzierung des Begriffs des Vergessens und seiner mehrdeutigen Verwendung bei Augustinus vgl. Bernhart, Augustinus' *Confessiones* (wie Anm. 9), S. 893, Anm. 21.

nem Gedächtnis waren sie noch nicht"; anschließend heißt es: „Sie mußten [...] doch schon in meinem Gedächtnis sein", aber „fern und verborgen [...]" (X 10, 17). Was sich in versteckten Nischen des Gedächtnisses verbirgt, kann dort völlig unentdeckt bleiben oder aber „durch eines andern Wort hervorgezogen" werden. Erinnerung erscheint hier als Reaktivierung eines vergessenen Wissensbestandes im Sinne der dritten in *Soliloquia* II 34 beschriebenen Art des Vergessens (vgl. Kap. IV).

Damit ist die Unterscheidung zweier unterschiedlicher Gedächtnisbereiche angesprochen, (a) der des Entlegenen, Verworrenen, Ungeordneten, und (b) der des Präsenten, unmittelbar Verfügbaren. Diese Differenz von (a) und (b) bzw. von passivem und aktivem Gedächtnis bedeutet nicht die Differenz zweier definitiv getrennter Bereiche; vielmehr sind die Bereiche durchlässig, bestimmte Inhalte können von hier nach da gelangen und umgekehrt. Die Inhalte der *memoria* sind also nicht nur nach ihrer Genese (als durch die Sinne vermittelt oder unabhängig von ihnen) und nach ihrem ontologischen Status (als Bilder oder Dinge) zu unterscheiden, sondern auch nach ihrer Verfügbarkeit oder Abrufbarkeit. Augustinus nimmt einen latenten Wissensbestand an, der situativ aktiviert werden kann, „wenn die Aufmerksamkeit sich darauf richtet" (X 11, 18). Teile dieses Wissensbestandes können wieder in entlegende Bereiche des Gedächtnisses zurückfallen, wenn sie nicht benutzt werden. Für den Weg von (a) nach (b) verwendet Augustinus den Begriff „*excogitare*", „(her)ausdenken", und stellt etymologisierend die Verbindung von „*cogitare*", „denken", zu „*cogere*", „zusammenbringen", her. Inhalte, die wir Wissen nennen, müssen in diesem Sinn immer wieder aus mehr oder weniger entlegenden Gedächtnisbereichen herausgedacht und zusammengebracht werden.

Hierbei ist vorausgesetzt, dass man an das, was man sucht, denken können muss. Man muss, wie ähnlich auch in *De trinitate* X 1–2 reflektiert wird, wissen, was man sucht. Augustinus greift das Beispiel aus Luk 15, 8–9, auf (X 18, 27): Die Frau, die eine verlorene Münze sucht, denkt vorher an diese Münze. Sonst wüsste sie weder, was sie sucht, noch wüsste sie beim Treffen auf die Münze, dass diese es war, was sie gesucht hat. Der Akt des Suchens setzt, wie Schöpf formuliert, „einen Zustand des Nichtwissens voraus, der in Wissen überführt werden soll".[20] Doch beginnt das Suchen nicht voraussetzungslos, sondern ist „von einem ursprünglichen Wissen

um den gesuchten Gegenstand geleitet". Das Bild des Gesuchten wird so lange festgehalten und als die Suche leitendes Vergleichsbild mitgeführt, bis man die gesuchte Sache selbst wieder vor Augen hat. Das Gesuchte entzog sich nur der unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmung, wurde aber vom Gedächtnis festgehalten, was die Voraussetzung für das Finden war.

So arbeitet Augustinus mit dem Konzept eines dispositionellen oder latenten Vorherwissens, das erst ein Suchen und Finden im Gedächtnisraum plausibel macht. Die Suche nach Gott als eigentlichem Erkenntnisziel führt Augustinus ins eigene Innere, mündet aber in die beschriebenen Aporien von Erinnern und Vergessen, die ihn dann zu dem Versuch veranlassen, über die *memoria* hinauszugehen, sie zu transzendieren (X 17, 26); als ein elementares Vermögen, das auch Tiere haben (vgl. Kap. II), kann sie – so seine Zwischenüberlegung – für die anspruchsvolle Suche des Menschen nach Gott entbehrlich erscheinen. Aber der Ansatz, Gott jenseits der *memoria* oder unabhängig von ihr zu suchen, erweist sich ebenfalls als verfehlt, und zwar aus prinzipiellen Gründen. Denn analog zu der Suche nach der Münze, deren Präsenz im Gedächtnis der suchenden Frau vorausgesetzt ist, muss Gott in der *memoria* des Augustinus gegenwärtig sein, damit die Suche überhaupt eine Richtung haben und erfolgreich sein kann. So bleibt also die *memoria* als Suchbereich unverzichtbar – ist sie doch der Bereich des dispositionellen oder latenten Vorherwissens.

Augustinus geht dazu über, Gott mit dem glückseligen Leben, der *vita beata,* zu identifizieren (X 20, 29). Dabei steht Gott nun nicht mehr für das Ziel der Wahrheitssuche (vgl. Kap. I), sondern für das der Glückssuche. Die Suche gewinnt so neben ihrer theoretischen auch eine praktische, existentielle Bedeutung, was zugleich den zuvor individualistisch gezeichneten Suchweg verallgemeinert: Wir Menschen wollen alle glücklich sein – so lautet eine zentrale Annahme der antiken Ethik, die Augustinus unter Bezug auf Ciceros *Hortensius*[21] wiederholt aufgreift (X 20, 29; 21, 31; *De beata vita* 2, 10). Unter den vielen Freuden, welche die Menschen kennen, schätzen und anstreben, ist allein die Freude an Gott als wahre Freude

20 Alfred Schöpf, *Augustinus,* Freiburg/München 1970, S. 39.

21 Cicero, *Hortensius,* hg. von Michel Ruch, Paris 1958, Frg. 59.

anzuerkennen, die das glückselige Leben verbürgt; es geht um ein ewig dauerndes Glück, das keinerlei Zufällen unterworfen ist (*De beata vita* 2, 11). So allgemeingültig aus Sicht der antiken Philosophie das glückliche Leben als Ziel menschlichen Strebens auch sein mag, so unterschiedlich sind von Fall zu Fall die Stufen seiner Realisierung. Die einen besitzen für Augustinus die Glückseligkeit in der Weise, dass sie bereits „in Wirklichkeit" glücklich sind, die anderen besitzen sie in der reduzierten, unvollkommeneren Weise, dass sie immerhin „in Hoffnung" glücklich sind (X 20, 29). Eine dritte Gruppe ist weder in Wirklichkeit noch in Hoffnung glücklich, hat aber dennoch eine latente Kenntnis vom glückseligen Leben, da doch jeder danach verlangt. Ist diese latente Kenntnis – so fragt Augustinus – im Gedächtnis? Das Glück muss im Gedächtnis sein, da man es sonst nicht suchen oder anstreben könnte.

Dem augustinischen Gedanken des latenten Vorherwissens liegt die entsprechende Auffassung aus den platonischen Schriften (u.a. *Menon, Phaidron, Phaidros, Timaios*) zugrunde, in denen wiederholt das ursprünglich pythagoreische Motiv der Wiedererinnerung *(anamnesis)* ins Spiel gebracht wird. Augustinus, der Hinweise auf seine Kenntnis der Anamnesislehre gibt,[22] scheint in diesem Sinn von der Annahme erfahrungsunabhängigen, apriorischen Wissens auszugehen, ohne aber die platonische Auffassung einer Präexistenz der Seele oder einer Seelenwanderung zu übernehmen. Platon thematisiert mit seiner Anamnesislehre die Reaktivierung vorgeburtlichen Wissens, während Augustinus bei der (spekulativ auszuweitenden) Wiederentdeckung diesseitiger Erfahrungsinhalte ansetzt. Andererseits sind über das Anamnesismotiv selbst hinaus zentrale Anwendungsfelder zu nennen, die Platon und Augustinus verbinden. Wissenschaft beruht auf Gedächtnis und Wiedererinnerung,

22 Solche Hinweise finden sich sowohl in *Epistola* VII an Nebridius als auch in *De magistro* 40 und *De trinitate* XII 15, 24; vgl. Therese Fuhrer, *Augustinus,* Darmstadt 2004, S. 131. In *Retractationes* I 4, 4 und I 8, 2 distanziert sich Augustinus allerdings von der Anamnesislehre, die, wie u.a. Horn, Augustinus (wie Anm. 7), S. 76f., betont, beim späteren Augustinus durch die Illuminationslehre abgelöst wird. In *De trinitate* XIV 15, 21 distanziert sich Augustinus überdies ausdrücklich von dem Motiv der Wiedererinnerung an frühere Glückseligkeit, das mir gleichwohl für *De civitate Dei* XI–XXII wesentlich zu sein scheint (vgl. Kap. VI).

wie Augustinus platonisierend in *Soliloquia* II 19–21 andeutet. Bei Platon ist der Gedanke des wahren Gesetzes und des gerechten Staates in einem wiedererinnernden Wissen an ein transzendentes Ideal, letztlich die Idee des Guten, begründet.[23] Bei Augustinus beruht die Konzeption des Gottesstaates, der *civitas Dei* oder *civitas caelestis,* auf einem Wissen, das Erinnerung ist (vgl. Kap. VI).

Zwar repräsentiert die *memoria* primär ein Archiv von immenser Kapazität, in dem Erfahrungen als Bilder, Sachen oder Begriffe gespeichert werden. Doch stellt sie darüber hinaus dem Ich die Grundlagen dafür bereit, dass es alte Erfahrungen abrufen, neue Erfahrungen und Emotionen aufgrund vorgängiger Erfahrungen beurteilen, weiterentwickeln und in Sprache fassen sowie zu neuen Erkenntnissen gelangen kann. So wird die *memoria* beschreibbar als die „Instanz, die der Einsicht ihre Gegenstände darbietet".[24] Augustinus' Innenwelt präsentiert sich weniger als geschichtlich denn als erkenntnistheoretisch differenziertes Repertoire, was die Interpreten seit jeher veranlasst hat, nicht allein von einer Gedächtniskonzeption auszugehen. Die Integrationsleistungen, die das Ich im Rückgriff auf die *memoria* vollbringen kann, schließen weite Bereiche des sich vergegenwärtigenden Bewusstseins ein, wie auch Schöpf feststellt:

> Wenn er [Augustinus] von *memoria* spricht, versteht er darunter nicht mehr bloß das Erinnern des Vergangenen, sondern das Verinnerlichen aller zeitlichen Gehalte, aller Affekte und logischen Strukturen, so daß sich dieser Terminus seinem formalen Umfang nach dem modernen Bewußtseinsbegriff annähert.[25]

In ähnlicher Weise stellt Horn fest, dass der *memoria*-Begriff, obwohl er vom Wort her „lediglich eine epistemische Teilleistung zu bezeichnen scheint",[26] bei Augustinus zum erkenntnistheoretischen Zentralbegriff wird. Fuhrer würdigt zusätzlich die spezielle augus-

23 Vgl. Platon, *Nomoi,* 817 b; *Politeia,* 592 a–b.

24 Flasch, Augustinus (wie Anm. 14), S. 343. Insofern repräsentiert die *memoria* erheblich mehr als die „Gegenwart des Vergangenen" *(praesens de praeteritis),* wie es im Kontext der Zeitreflexionen in *Confessiones* XI 20, 26 heißt.

25 Schöpf, Augustinus (wie Anm. 20), S. 10.

26 Horn, Augustinus (wie Anm. 7), S. 61.

tinische „Form der Selbstbeobachtung".[27] Augustinus' *memoria*-Konzeption ist damit zu Recht als innovative Leistung einzustufen, beruht gleichzeitig aber auf historischen Prämissen wie der Anamnesislehre[28] und ist jedenfalls mit einheitlichen epistemischen Kategorien nur schwer zu erfassen. Horn unterscheidet bei Augustinus eine „Elementarfunktion des Gedächtnisses" von einer „allgemeinen Bewußtseinstheorie", wobei letztere die *memoria* als Ort apriorischen Wissens ausweist und über die erwähnten weitgehenden Umformungs- und Integrationsleistungen verfügen lässt, die uns Vergleiche und Bewertungen von Erfahrungsinhalten erst ermöglicht.[29] Ähnliche Differenzierungen finden sich bei O'Daly, der eine „memory in the empirical sense" von der *memoria Dei* im Sinne der Anwesenheit Gottes im menschlichen Geist abgrenzt, sowie bei Flasch und Geerlings, die eine *memoria exterior* und eine *memoria interior* unterscheiden.[30] Letztere Differenzierung ist einerseits missverständlich, insofern sich die augustinische *memoria* als Ganze der Introspektion erschließt und daher einheitlich als *memoria interior* zu bezeichnen wäre; andererseits bringt die Differenzierung aber richtig zum Ausdruck, dass die *memoria*-Konzeption nicht allein

27 Fuhrer, Augustinus (wie Anm. 22), S. 131.

28 Eine ausführliche Rekonstruktion der historischen Voraussetzungen von Augustinus' *memoria*-Konzeption in *Confessiones* X bietet Cary, Augustine's Invention (wie Anm. 18), S. 125–139. Als drei wesentliche Quellen hebt Cary die antike Rhetorik-Tradition, Ciceros *memoria*-Konzeption in *Disputationes Tusculanae* I sowie Augustinus' eigene Schrift *De quantitate animae* hervor, eine neuplatonische Umarbeitung der Lehre Ciceros. Schmidt, Zeit und Geschichte (wie Anm. 15), S. 21f., betont den über die römische Rhetorik vermittelten Einfluss von Aristoteles' *De memoria* (in den *Parva naturalia*).

29 Horn, Augustinus (wie Anm. 7), S. 73.

30 O'Daly, Augustine's Philosophy (wie Anm. 8), S. 131; die Formulierung „*memoria Dei*" ist ebenso wie die komplementäre Formulierung „*oblivio Dei*" als *genetivus subiectivus* und zugleich als *genetivus obiectivus* zu lesen: Augustinus fragt sich in *Confessiones* X und in *De trinitate* XIV mehrfach, ob sein früheres Vergessen Gottes ein entsprechendes göttliches Vergessen zur Folge hat, oder ob er, wenn er zu seiner *memoria Dei* zurückfindet, Seelenheil in der und durch die ewige *memoria Dei* erhoffen darf. Flasch, Augustinus (wie Anm. 14), S. 344–346; Geerlings, Augustinus (wie Anm. 4), S. 28.

als Kernstück jener Philosophie der Innerlichkeit fungiert, als die insbesondere die *Confessiones* gerne apostrophiert werden, sondern auch als erkenntnistheoretische Voraussetzung der historisierenden Weltbetrachtung des Augustinus in *De civitate Dei.*

VI. *Memoria* und *civitas Dei*

Die beiden Hauptwerke des Augustinus – *Confessiones* und *De civitate Dei* – werden meist unabhängig voneinander betrachtet oder sogar antagonistisch gegenübergestellt: hier die Autobiographie, dort der eschatologische Ausblick; hier die philosophisch-theologische Reflexion, dort die Geschichtsbetrachtung; hier die psychologisch-epistemologische Perspektive, dort der historiographische Zugang. Doch mit diesen Gegensätzen verbinden sich Parallelen und Gemeinsamkeiten. Wenn man die *Confessiones* als introspektiven Blick ins Innere lesen kann, dann kann man komplementär dazu *De civitate Dei,* vor allem XI bis XXII, als erinnernden Blick ins Äußere lesen; der früheren individual- korrespondiert die spätere universalgeschichtliche Perspektive. Die epistemologische Reflexion der *Confessiones* bereitet die historiographische Perspektive von *De civitate Dei* vor. Die Konzeption der *civitas caelestis,* des Gottesstaates, so hatten wir festgestellt (Kap. V), ist in Erinnerung verankert. Ohne *memoria* gäbe es nicht nur keine Autobiographie, sondern auch keine Geschichtsdarstellung.

In *De civitate Dei,* wo eine spekulative Deutung der Geschichte von der Schöpfung bis zu dem selbst übergeschichtlichen, visionären Ziel der Geschichte entwickelt wird, reflektiert Augustinus selbst (besonders in XI 3–4) auf die Eignung und Reichweite unterschiedlicher Medien im Hinblick auf die Erkenntnis des Woher und des Wohin des Menschen. Was wir erinnernd vergegenwärtigen, weist, wie schon die *Confessiones* zum Ausdruck bringen, über unsere sinnliche Erfahrung hinaus. Augustinus unterscheidet, was den äußeren Sinnen und was den inneren Sinnen (auch hier reden wir zu Recht von *sensus,* sagt Augustinus, und stellt in *De civitate Dei* XI, 3 etymologisierend die Verbindung zu *sententia* her) als eigenen Zeugnissen zugänglich ist, und wofür wir auf Zeugnisse anderer zurückgreifen, die wiederum auf ihre Sinne rekurrieren. Wir sind auf Prophetenstimmen angewiesen, auf eine Offenbarung, die Einsicht in die göttliche Vorhersehung, *providentia,* ermöglicht, und schließlich auf die Welt, welche da, wo sie als Zeichen des göttli-

chen Willens, als pansemiotisches Gebilde, ihren eigenen Ursprung erkennen lässt, selbst als Medium der Erinnerung, der *memoria* im weiten, augustinischen Sinne, fungiert. Geschichtsdarstellung ist in *De civitate Dei* so vielfältig wie die Medien der Erinnerung, auf die diese Geschichtsdarstellung rekurriert.

Zu betonen ist, dass nicht nur die *Confessiones,* sondern auch *De civitate Dei* über den dokumentarischen Nachvollzug vergangener Ereignisse hinausweisen. Die Konzeption des Gottesstaates zeugt von spekulativer, teils spiritueller Durchdringung und Verformung des Tatsächlichen. Augustinus rekonstruiert den Ursprung der beiden *civitates* über Erschaffung und Abfall der Engel, die Erschaffung des Menschen und den Sündenfall, beschreibt die Vermischung der beiden *civitates* in der irdischen Wirklichkeit und stellt die Geschichte des Alten Testaments in Verflechtung mit der römischen Geschichte dar. Die spirituell-allegorische Auslegung des Alten Testaments ordnet die Ereignisse hin auf das Erscheinen Jesu und die Begründung des Neuen Testaments. Eine Friedenslehre leitet den eschatologischen Ausblick ein. Ewige Verdammnis und ewige Seligkeit bilden die Endformen der *civitates.* Man kann sogar sagen, dass historisch verbürgte Tatsachen – etwa Schlüsselereignisse aus der römischen Geschichte – lediglich das Substrat bilden, welches durch die fiktionale Verarbeitung eine eigentliche Formung und Aussage erfährt. Am konkreten Ablauf der Geschichte hat Augustinus kein wirkliches Interesse[31] oder nur soweit es „zum Erweis der überhistorischen Antithese der beiden *civitates* erforderlich ist".[32] Die historisierende Rückschau erfolgt nicht um ihrer selbst willen, sondern als Einbettung der Projektion von Zukunftserwartungen. Wenn man die *Confessiones* auf den tatsächlichen persönlichen Erlebnisgehalt hin analysiert, dann greift man ebenso zu kurz, wie wenn man das Werk *De civitate Dei* auf seine Dignität als geschichtliches Dokument hin befragt. Die Geschichtsdarstellung in *De civitate Dei,* gleichsam die Extrapolation der augustinischen Eschatologie, folgt letztlich derselben Perspektive wie die autobiographisch-philosophische Reflexion der *Confessiones:* „Nicht Geschichte oder Geschichtlichkeit, sondern Glückssicherung bildet das Leitmotiv des augustinischen Denkens [...]."[33] Die Konzeption eines einmaligen universalgeschichtlichen Geschehens einerseits *(De civitate Dei)* und des individuellen Menschenlebens andererseits *(Confessiones)* steht für Augustinus primär im Dienste der Beantwortung einer einzigen Frage: Wie gelangt der Mensch zum Glück?

31 Vgl. u.a. Schupp, Geschichte (wie Anm. 3), S. 87f.; Geerlings, Augustinus (wie Anm. 4), S. 75; Flasch, Augustinus (wie Anm. 14), S. 373f.

32 Christoph Horn, ›Geschichtsdarstellung, Geschichtsphilosophie und Geschichtsbewußtsein (Buch XII 10–XVIII), in: Ders. (Hg.), *De civitate dei* (Klassiker auslegen, Bd. 11), Berlin 1997, S. 171–193, hier S. 177.

In den *Confessiones* ist die *vita beata,* das glückselige Leben, paradigmatischer Gegenstand einer suchenden Retrospektive und gleichzeitigen Zukunftsorientierung vor dem Hintergrund eines latenten Vorherwissens. Die *vita beata* mag – wenigstens in ihrer neuplatonisch-augustinischen Version eines von den Fixierungen des irdischen und leiblichen Daseins gelösten Bewusstseinszustandes – spekulativ, idealisierend und religiös überformt erscheinen. Aber das Motiv der *vita beata* ist nicht zu übergehen, wenn wir Augustinus' *memoria*-Konzeption als epistemologischer Grundlage seiner historisierenden Reflexion in *De civitate Dei* gerecht werden wollen. Das Werk ist als eine Geschichtsprojektion zu lesen, die den Weg, den Menschen zu dem allseits angestrebten Glückszustand gegangen sind, gehen und gehen werden, in verschiedenen historischen und vorhistorischen Epochen beschreibt. Das in den *Confessiones* als höchstrangiger latenter *memoria*-Inhalt hervorgehobene Glück tritt als oberstes Gut in Form ewigen Friedens in der teleologischen Ethik von *De civitate Dei* wieder auf. Entworfen wird eine heilsgeschichtliche Konzeption – der Weg von der in menschlicher Selbstliebe befangenen *civitas terrena* zu der auf Gott ausgerichteten *civitas caelestis. Civitates* stellen in diesem Zusammenhang also nicht unterschiedliche Staatsgebilde dar (wir stehen weder vor räumlich oder soziologisch distinkten Einheiten noch vor einem geschichtlichen Phasenmodell), sondern antagonistische Willens- und Schicksalsgemeinschaften, die unterschiedliche ethische Orientierungen bedeuten.[34] Für Augustinus' „spiritualistischen und individualistischen Begriff von ‚Glück'" spielt die gesellschaftliche Praxis,

33 Flasch, Augustinus (wie Anm. 14), S. 369.

34 Vgl. Horn, Augustinus (wie Anm. 7), S. 111f.; Flasch, Augustinus (wie Anm. 14), S. 383f.

an der etwa Aristoteles interessiert war, eine untergeordnete Rolle.[35] Nunmehr repräsentiert das Christentum die wahre Philosophie. Die *vita beata* erfüllt sich in der *civitas caelestis* – ewiges Glück bietet allein das von Augustinus emphatisch wiedergegebene christliche Erlösungsversprechen: „Wenn nämlich die Seele erlöst, und zwar zum ersten und einzigen Male erlöst wird, ohne noch einmal in das Elend zurückkehren zu müssen, geschieht ihr etwas Neues, was es noch nie zuvor gab, etwas gewaltig Großes: Die ewige Glückseligkeit, die kein Ende nimmt, wird ihr zuteil!"[36] So erscheint das definitive, unter irdischen Voraussetzungen kaum zu erreichende Glück, die endgültige Erlösung des Menschen, gewissermaßen auch als Erlösung von der Geschichte. Zugleich ist aber die erinnerte Geschichte der Rahmen, in dem dieses qualitativ neue, geschichtstranszendente Ziel seine äußeren Bedingungen hat. In endlicher Zeit, in der Geschichte, lässt sich unendliches Glück gewinnen oder verlieren. In endlicher Zeit erhält die Geschichte des Einzelnen ebenso wie die Universalgeschichte die für Augustinus' Historiographie kennzeichnende „ethische Dramatik".[37]

Kaum zufällig rekurriert Augustinus für seine Darstellung des angestrebten Erlösungs- und Glückszustands auf Erinnerung, auf Gedächtnis. Fragmente erinnerter Vergangenheit werden zu Komponenten unserer Erkenntnis und unserer Erwartung. Die Verbindung von Erinnertem und Erwartetem begründet die Möglichkeit des Neuanfangs. Wie Glückseligkeit und der anamnetische Weg zu ihr aussieht, wird in der Konzeption der *civitas caelestis* in spekulativer, erinnernder Vergegenwärtigung skizziert. Was wir unserer Erinnerung verdanken, sind Bruchstücke, die den Suchvorgang leiten, den wir einschlagen, um das Bild der *civitas caelestis* zu vervollständigen. Wenn wir ein Bild der in den *Confessiones* epistemologisch anvisierten und in *De civitate Dei* historiographisch ausgestalteten Glückseligkeit entwerfen wollen, sind wir auf eine Projektion angewiesen, deren wesentliche Voraussetzung die *memoria* ist. Nur erinnernd, so sagten wir, können wir wissen, was wir suchen; das in den *Confessiones* skizzierte Programm einer erinnernden Fixierung der Glückseligkeit wird in der historisierenden, heilsgeschichtlichen Vi-

35 Flasch, Augustinus (wie Anm. 14), S. 87.

36 Augustinus, *De civitate Dei* (wie Anm. 6), XII 21.

37 Schupp, Geschichte (wie Anm. 3), S. 88.

sion des Gottesstaates umgesetzt, denn eine Konzeption der Glückseligkeit ist – vor dem theoretischen Hintergrund der Anamnesislehre – nur erinnernd einzulösen. Das Bewusstsein kann sich erst ausgehend von der Erinnerung des Vergangenen auf die Erwartung des Zukünftigen ausdehnen. Erinnertes, so ist mit Blick auf *Confessiones* X 8, 14, festzuhalten, konstituiert Zukunftsprojektionen (vgl. Kap. II). Nur wer ein reflektiertes Bild seiner Vergangenheit entwickelt, kann ein reflektiertes Verhältnis zu seiner Zukunft gewinnen.

In den *Confessiones* wird deutlich, dass der Weg der Gottes- und Wahrheitssuche ausschließlich über das eigene Innere, über die eigene *memoria*, erfolgt. Verbindet man diese epistemologische Feststellung mit dem autobiographischen Kontext der *Confessiones*, dann kann man sagen, dass „die Suche nach Gott auch durch die Rekapitulation des Erlebten geschieht".[38] Augustinus beschreibt in den *Confessiones* die Gottessuche vom Standpunkt dessen, der den Suchweg schon gegangen ist und ihn rückblickend theoretisiert. Dieses Motiv hat eine unmittelbare Parallele in *De civitate Dei:* Die Suche nach dem Gottesstaat, der idealen menschlichen Werte- und Schicksalsgemeinschaft, geschieht ebenfalls durch Rekapitulation des Erlebten, Vergangenen. Die Perspektive der Werte- und Schicksalsgemeinschaft der *civitas caelestis* findet bzw. erfährt der Mensch durch gleichsam archäologische Rückbesinnung auf die wesentlichen Phasen und Zäsuren seiner Gattungsgeschichte. In den *Confessiones* wird das begreifende Erinnern auf seine Reichweite und Leistungsfähigkeit hin und an Augustinus' eigenem Leben erprobt. Vielleicht ist „das Leben", so unser Eingangszitat von Márquez, „das, was wir erinnern und wie wir es erinnern, um davon zu erzählen". Auch Augustinus erzählt aus der Erinnerung (X 8, 12: „*narro memoriter*"), will aber über den narratologischen Anspruch hinaus aus dem Reservoir des Erinnerten Daten, Impulse und Wegweisungen für die Zukunft gewinnen. So wird in *De civitate Dei* die in den *Confessiones* entwickelte *memoria*-Konzeption latent fruchtbar gemacht für eine Geschichtsdeutung, bei der das begreifende Erinnern der Vergangenheit zur konzeptuellen Gegenwart einer idealen Zukunft führt.[39]

38 Fuhrer, Augustinus (wie Anm. 22), S. 131.

39 Ich danke Christoph Horn und Peter Seele als wichtigen Diskussionspartnern und Oliver Hallich für seine Durchsicht des Manuskripts sowie für wertvolle Hinweise.